

**TOMÁS DE AQUINO, *DE VERITATE*, QU. 1 «SOBRE LA VERDAD», A. 3 «SI LA VERDAD ESTÁ SÓLO EN EL ENTENDIMIENTO QUE COMPONE Y QUE DIVIDE», RESP.:**

«Debe responderse que lo verdadero, así como se encuentra con prioridad en el entendimiento más bien que en las cosas, así también se encuentra con prioridad en el acto del entendimiento cuando compone y divide más bien que en el acto del entendimiento cuando forma las quiddidades de las cosas.

La razón de lo verdadero consiste, en efecto, en la adecuación de la cosa y el entendimiento. Lo mismo, empero, no se adecua a sí mismo, sino que la igualdad es propia de cosas diversas; por eso, la razón de la verdad en el entendimiento se encuentra primeramente allí donde primeramente el entendimiento comienza a tener algo propio que no tiene la cosa que está fuera del alma, pero que corresponde a ella, y así puede establecerse la adecuación entre ellos.

Ahora bien, el entendimiento, cuando forma las quiddidades, sólo tiene la imagen de la cosa existente fuera del alma, lo mismo que el sentido cuando recibe la especie de la cosa sensible; pero cuando el entendimiento comienza a juzgar sobre la cosa aprehendida, entonces el juicio mismo del entendimiento es algo propio de él, que no se encuentra fuera en la cosa. Pero cuando lo que está fuera, en la cosa, se adecua al entendimiento, se dice que el juicio es verdadero».

## COMENTARIO

«El hombre sólo llegará a saber lo incalculable o, lo que es lo mismo, sólo llegará a preservarlo en su verdad, a través de un cuestionamiento y configuración creadores basados en la meditación. Ésta traslada al hombre futuro a ese lugar intermedio, a ese Entre, en el que pertenece al ser y, sin embargo, sigue siendo un extraño dentro de lo ente» (M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo», *Holzwege*).

El extracto pertenece a las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, obra de T. de Aquino que toma como objeto dos de los predicados transcendentales del ser —lo verdadero y lo bueno—, mediante la identificación de un problema y la posterior enumeración de objeciones centradas en el asunto localizado, a las que se responde y añade un balance crítico de la discusión generada<sup>1</sup>. La cuestión de la verdad emerge al enfocar la conveniencia entre un ente y otro, lo cual puede acontecer de una doble manera, a saber, en el orden del apetito y en el orden del entendimiento, con arreglo a las facultades de las que dispone el hombre. Podría pensarse de antemano que la conveniencia de un ente con otro, allí donde esa conveniencia se expresa en los términos de la relación entre la cosa conocida y el entendimiento que la conoce se reduce al producto casi unilateral de una facultad de conocer que intuye con claridad y distinción lo que hay de inteligible en la entidad que tiene delante. Pero el acceso tomista a la verdad es bien distinto. No encontramos en él nada parecido a un entendimiento que en tanto que facultad de conocer someta a los entes al cedazo de la *razón de realidad*, siendo esta «razón» vástago inequívoco y unívoco de nuestra mente, con el fin de calibrar lo que en ellos hay de cognoscible en tanto que objetivable. Por el contrario, si la verdad, como parece, es el acontecimiento fundamental de la

---

<sup>1</sup> *Vd.* observaciones de J. Velarde con respecto a esta figura del saber del pensamiento medieval en su «Introducción» a la ed. de esta obra de T. de Aquino en Biblioteca Nueva, 2003, p. 35ss. y M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954, p. 109ss.

actividad de conocer en T. de Aquino, tal afirmación obedece a la hondura existencial que el *factum* de conocer tiene para quien conoce, no al hecho de que en lo verdadero se aprecie el brillo inteligible de un objeto especificado por su *representación*<sup>2</sup>. Pues en lo conocido el sujeto no se encuentra con su propia obra, como el artesano con el cofre producido, sino que sale al encuentro de cuanto está atravesado por el ser, es decir, sale al encuentro de las *rationes* que ya se encuentran entrañadas en todas las cosas y que, en último término, se reúnen en la *ratio* divina. Con ello, se vuelven necesarias al menos dos consideraciones preliminares.

En primer lugar, será preciso señalar que la verdad en T. de Aquino no resulta únicamente de la actividad representativa del sujeto cognoscente, tesis en la que sería lícito desembocar suponiendo que estuviera en la mano de éste tomar al ente como mera ocasión para alumbrar una *especie inteligible* que represente al primero como objeto, sino que es el acontecimiento de una *actividad de descubrimiento*, en la que quien conoce se aproxima a los principios de lo ente, alcanzando asimismo en ese progreso conciencia de que en último término los principios tendrán que reducirse a uno, a saber, el *Ipsum esse*, que es Dios, fundamento del ser —acto y no forma— que hay en todas las cosas. Por último, ese progreso que va desde lo más oscuro a lo más claro con arreglo a la cosa que se pretende conocer no acoge al ser infinito como un contenido cognoscitivo más, sino que se relaciona con él como un límite y extremo, que se mantiene siempre en el exterior de la capacidad desencubridora del entendimiento. En segundo lugar, la pregunta por lo verdadero y la verdad como determinación transcendental carecerían de sentido si no se pudiera tomar «algo que esté naturalmente constituido para convenir con todo ente» (*De ver.*, qu. I, a. 1), como es el caso del alma. Heidegger vio en el texto que acabamos de citar uno de los contados testimonios que la historia de la Metafísica ofrece de la «preeminencia [*Vorrang*] óntico-ontológica del “ser-ahí” [*Dasein*]», sin conseguir por ello visibilizar la «genuina estructura ontológica» del mismo<sup>3</sup>. Nos basta esta observación para disociar el proceder tomista en lo concerniente a la verdad del camino “noético” abierto poco después por Duns Escoto y buena parte de la escuela franciscana de los siglos XIII y XIV, pues el primero no conduce hasta la fuerza representativa de ningún sujeto<sup>4</sup>, sino que más bien

<sup>2</sup> Vd. Duns Escoto, *Coment. Sent.*, libro I, dist. 3, parte 3, qu. 1.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, «Introducción», § 4 «Preeminencia óntica de la pregunta que interroga por el ser», FCE, 1967, trad. de J. Gaos, pp. 23-24: «La preeminencia óntico-ontológica del «ser ahí» se vio ya pronto, sin que por ello se llegara a aprehender el “ser ahí” mismo en su genuina estructura ontológica, ni siquiera a ver en ella un problema orientador. Aristóteles dice: *«he psichè tà ónta pás estín*. El alma (del hombre) es de cierto modo los entes»; el “alma”, que constituye el ser del hombre, descubre, en sus modos de ser, la *aísthesis* y la *nóesis*, todos los entes en el doble aspecto del “que es” y del “cómo es”, es decir, siempre también en su ser. Esta tesis, que se remonta a la ontológica de Parménides, la recogió Tomás de Aquino en una disquisición característica. Se trata de una deducción de los “transcendentales”, es decir, de los caracteres de ser que están por encima aun de toda posible determinación genérico-material de un ente, de todo *modus specialis entis*, y que convienen necesariamente a toda cosa, cualquiera que sea. Pues bien, también el ser *verum* es un *transcendens* de éstos. Se demuestra apelando a un ente que tiene, por su misma forma de ser, la peculiaridad de “convenir” con cualquier otro ente. Este señalado ente, el *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, es el alma (*anima*) [*De ver.*, qu. I, a. 1]. La preeminencia del “ser ahí” ontológicamente, no tiene, es evidente, nada de común con una mala subjetivación del universo de los entes».

<sup>4</sup> Vd. O. Boulnois, *Être et représentation*, PUF, 1999, pp. 100-101: «Ciertamente, un T. de Aquino admitía que lo conocido está en quien conoce bajo el modo del conocedor: hay una inmanencia de la intelección al espíritu que conoce. Pero este ser conocido no tenía un ser *real*, propio y subsistente. No era más que la relación de apertura a la cosa misma. Su modo de ser no era el ser objetivo, sino el ser relativo: el *esse ad* o el *ser con vistas a*. Lo conocido por el concepto no era la cosa en su pura quiddidad, sino la razón de ser de la cosa (*ratio rei*): el concepto «no es lo que se entiende, sino aquello por medio de lo cual se entiende, así como la especie del color en el ojo no es lo que se ve, sino aquello por lo que se ve» (*ScG*, II 75). El concepto era un mediador invisible, sin espesor ontológico no opacidad propia, del que todo ente consistía en desprenderse para remitir mi mirada hacia la esencia inteligible de la cosa. La transitividad directa era anterior a la reflexión por la que medimos nuestra relación a la cosa y la aprehendemos.

manifiesta que el sujeto es espacio de apertura, hallazgo y reconocimiento de la razón de ser de la cosa [*ratio rei*], esto es, de la densidad metafísica, que no ontológica, en la que cada cosa se encuentra por el hecho de ser, por tanto, también de la diferencia interna entre su esencia y definición, por un lado, y lo que alberga de acto de ser, por otro.

Así pues, la «adecuación de la cosa y el entendimiento [*adaequatio rei intellectus*]» (*De ver.*, qu. I, a.1) en que consiste la verdad no devuelve la figura acabada y perfecta de un *esse objectivum*, cuya subsistencia sólo alberga alguna deuda con la representación que la considera inteligible. Lejos de esto, la *adaequatio* se establece en el espacio abierto entre el ser presente en las cosas y el ser de un ente que consiste en ser receptivo al ser que lo circunda, de suerte que la experiencia de la adecuación entre las especies inteligibles que tenemos en la mente y el modo de ser de los entes del mundo no dejará indiferente al ente que tiene en su mano esta posibilidad<sup>5</sup>. En efecto, conocer equivale a *saber de antemano* que lo conocido no es enteramente reducible a lo que contienen nuestros conceptos, ni siquiera nuestros juicios y razonamientos, por cuanto no se puede conocer nada que no tenga en Dios su último principio, que nuestro entendimiento sabe inaprehensible como «objectum»<sup>6</sup>. Pero, por ello mismo, el acto de conocer se relaciona con lo inteligido de manera análoga al modo en que el ser [*esse*] se relaciona con la esencia [*essentia*]<sup>7</sup>, pues sin el conocimiento humano la cosa sería conocida por el entendimiento divino, pero perdería toda oportunidad de serlo en el mundo mismo. Ningún otro ente presente en el mundo es capaz de convertir a la creación en objeto de reflexión. Quizá porque se relaciona como ningún otro ente con la noción de *fin*, que siempre rebasa y sobrepuja aquello que principia, el hombre emprende actividades, como la cognoscitiva, con la *intención de descubrir el sentido* que sostiene a los entes en su ser, pero sin pretender llegar al conocimiento de algo mediante un análisis exhaustivo de sus partes, hasta captar aquello que no se puede dividir. Por esa vía no se descubre el sentido de nada. Por el contrario, se malogra una pregunta formulada desde esa expectativa. La pregunta tomista por la verdad sigue perteneciendo a un modo de pensar aristotélico, desde el momento en que a) identifica el conocimiento del ente con el dejarse medir por éste<sup>8</sup>, en lugar de someterlo a nuestros criterios noéticos; b) pretende dar con el sentido del ente, no con el presunto resto intuitivo que deje su disección analítica; c) es consciente de que la pregunta misma está delimitada de antemano por Dios en tanto que fuente de toda verdad y, por último, d) encuentra en el

---

En la teoría escotista de la representación abstracta, la especie o el verbo ya no es solamente *aquello por lo cual* se percibe el objeto, sino que es *lo que* el entendimiento ve o piensa, el representante *en el cual* el original es representado y, así, aprehendido. Además, el *esse objective*, ignorado por T. de Aquino, implica un modo de ser restringido, pero autónomo, que confiere al objeto intencional una objetividad *interna al espíritu*, a saber, la del ser representado».

<sup>5</sup> *S. Th.*, qu. 14 «Sobre la ciencia de Dios», a. 1 *¿Hay o no ciencia de Dios?*, solución: «[L]a diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa».

<sup>6</sup> *In librum de Causis*, VI 6, 175: «Así, pues, se llama ente a aquello que participa de manera finita del ser y está proporcionado a nuestro entendimiento [...]. De donde sólo es captable por nuestro entendimiento lo que tiene una quiddidad que participe del ser; pero la quiddidad de Dios es el ser mismo [*ipsum esse*], por lo que se encuentra por encima del entendimiento [*supra intellectum*]». Cfr. O. González de Cardedal, *Teología y Antropología*, Madrid, 1967.

<sup>7</sup> *ScG*, I 45: «Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam». Vd. A. Contat, *La relation de vérité selon Thomas d'Aquin*, Ed. Vaticana, 1996, pp. 212s.

<sup>8</sup> *De ver.*, qu. I, a. 2 «Si la verdad se encuentra más propiamente en el entendimiento que en las cosas»: «[E]l entendimiento especulativo, por ser receptivo respecto de las cosas, en cierto modo es movido por las cosas mismas, y así las cosas lo miden a él. [...] Así, pues, el entendimiento divino mide pero no es medido; la cosa natural, en cambio, mide y es medida; pero nuestro entendimiento es medido, no mide a las cosas naturales, sino sólo a las artificiales».

entendimiento que conoce una suerte de imitación, en un nivel cognoscitivo, del modo en que el ser determina al ente. El último rasgo de la pregunta constituye una feliz paradoja, toda vez que el ente que es el hombre, ente entre los entes, no dotado con un entendimiento intuitivo como las inteligencias separadas o angélicas, emerge como la única región de la entera creación<sup>9</sup> que es capaz de alumbrar y desarrollar la pregunta por el *sentido de la creación* misma. Así, en virtud de la naturaleza de frontera del hombre podrá afirmarse que «una cosa natural, puesta entre los dos entendimientos [el divino y el humano], se dice verdadera por la adecuación a ambos» (*De ver.*, qu. I, a. 2). Esto refleja, al mismo tiempo, que el hombre es el único ente cuya felicidad teórica va de la mano del reconocimiento de sus propios límites, en los que no encuentra tanto motivos de pesar como de gozo, así como la ocasión para cobrar conciencia de su dignidad. En realidad, nunca se encuentra el hombre tan cerca del fundamento del *acto de ser* [*actus essendi*] que hay en todas las cosas como cuando se esfuerza por comprender la diferencia teológico-metafísica entre *esse* y *essentia*. No es de extrañar que la Metafísica sea una ciencia orgullosa de saberse alumbrada por la luminaria, tan superior como exterior, de la Doctrina sacra, pues sin una «ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina» (*STh.*, I, qu. I, a.1), el entero mapa de las ciencias se vería desprovisto de fundamento y de impulso primordial. La naturaleza humana no pretende hacer de su entendimiento la única guía que oriente su conocer. Más bien, el entendimiento humano alcanza su máxima perfección al comprender que la entera naturaleza y el cosmos están atravesados de una *ratio* que contempla como *forma* y *fin*, nunca como *efecto* alumbrado por él mismo como facultad de conocer.

El texto a comentar establece que, si bien lo verdadero se encuentra primordialmente en el entendimiento, pues es el resultado de la apertura al ser de los entes en que consiste el hombre, no se limita a la captación de las esencias o *quiddidades* de las cosas. Esta operación sería demasiado simple —el resultado de una abstracción que no vuelve sobre los fantasmas de la imaginación con el propósito de calibrar la conveniencia que se dé entre ellos—, demasiado inmediata y, por eso, de escaso provecho para un ente que *existe en la diferencia* entre lo inteligible-espiritual y lo sensible-corpóreo. La misma *adaequatio* en que consiste la razón de lo verdadero requiere que se relacionen cosas diversas —y en esa movilidad alcanza el ser del hombre su función específica—, pues «lo mismo no se adecua a sí mismo», sino que ha de acontecer entre lo mismo y lo otro. Así, pues, la cuestión de lo verdadero no es extraña al carácter compuesto de la naturaleza humana, que debe habérselas con la adecuación entre sus conceptos y las cosas sin renunciar ni distorsionar la posición que ocupa en el sistema armónico —en tanto que sistema jerárquico de formas y naturalezas— de la creación, al creerse por encima o por debajo del límite que demarca en el mundo. Pertenece centralmente al alcance antropológico del conocer el que lo verdadero deba residir en la actividad de composición y división del entendimiento. En efecto, sólo cuando el entendimiento empieza a tener «algo propio», esto es, una vez que cuenta con un discurso que se corresponde con la cosa conocida, es lícito hablar de una «razón de lo verdadero», a la que precede el ser de lo conocido, que no será un mero ente ficticio o ideal, y cuya realización completa formal encontramos en la adecuación entre la cosa y el entendimiento, de la que procede el efecto que es la manifestación o develamiento de aquel ser en los términos de lo verdadero<sup>10</sup>. A la luz de la tesis principal contenida en el a. 3 de esta qu. I del *De veritate*, a saber, que lo verdadero se encuentra de manera primordial en el juicio del entendimiento, pueden derivarse al menos tres consideraciones. En primer lugar, la obra más propia del entendimiento aparece como cierta apertura al exterior que tiene lugar en los términos de una correspondencia o

<sup>9</sup> *ScG*, II qu. 68 «Cómo la sustancia corporal puede ser la forma de un cuerpo», 6: «Se dice que el alma humana es como el horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo».

<sup>10</sup> *S. Th.*, qu. 16 «Sobre la verdad», a.3 ¿*Se identifican o no se identifican lo verdadero y el ser?*, ad 1.

adecuación entre concepto y mundo. En segundo lugar, el hecho de que lo verdadero —y su contrario, lo falso— acontezcan en el orden discursivo del juicio, propicia que el entendimiento llegue a conocer a su vez su propio acto y la significación de éste, a saber, su disposición con respecto a la cosa conocida. Por último, se desprende de lo anterior que un ente que es capaz de reflexionar sobre la facultad que le permite conocer es un ser capaz de convertirse en cuestión y problema para sí mismo, lo que atañe principalmente a su estar abierto al mundo y lo que de inteligible hay en él. Esta perspectiva de autoconocimiento emparenta claramente al hombre con los seres espirituales, sin que ese parentesco le fuerce a dejar de ser él mismo, pues «sería absurdo no elegir la vida de uno mismo, sino la de otro»<sup>11</sup>. Por el contrario, esa experiencia le permite progresar hacia su perfección como sujeto de conocimiento sin renunciar a la mediación sensible. Ahora bien, este retorno sobre sí que la naturaleza humana está en condiciones de experimentar es bien distinto del modo de ser de las sustancias puramente intelectuales o espirituales, pues cuando el hombre se conoce a sí mismo *ya* ha salido previamente al mundo, y sin esa mediación mundanal no tendría ninguna oportunidad de conocerse<sup>12</sup>.

Estas tres consideraciones confirman que el objetivo de desmaterializar aquello que conocemos, a pesar de ser irrenunciable, pues sin ese paso no lograríamos conocer nada<sup>13</sup>, es conciliable con un punto de partida sensible. Nuestra sensibilidad —el tacto en mayor medida que el oído o la vista— nos recuerda que Dios como *Ipsum esse* y la Tierra como último apoyo de los racionales mortales que somos, a la que Aristóteles se refiere como el otro polo, aparte del primer motor inmóvil, de los animales y sus miembros (*Mov. an.*, I 3, 699 a24ss.), funcionan como una suerte de extremos entre los que se sostiene nuestro modo de ser<sup>14</sup>. La pregunta por la verdad en Tomás de Aquino es insoluble de la colaboración entre sensibilidad y entendimiento con vistas a conocer, combinación que actúa como obstáculo ante cualquier pretensión de reducir el conocimiento a un resultado de la representación que la mente se hace de las cosas. Frente a esta vía, que tiene en la noética de Duns Escoto su buque insignia, la explicación tomista del conocimiento considera al juicio la primera obra efectiva del entendimiento, por cuanto extrae lo cognoscible de la cosa sin forzar los fenómenos ni fundirse naturalmente con ellos, sino manteniendo siempre entre uno y otro, el entendimiento y la cosa, un espacio sobre el que se asienta la *reflexión*. El racional mortal participa precisamente de lo espiritual en la medida en que reflexiona sobre su propia fuerza cognoscitiva, sin abandonar nunca su adscripción sensible, toda vez que sin las cosas físicas nunca desarrollaría su facultad de conocer. Nada está más lejos de aquellas «ciertas bestias intelectivas o que tienen entendimiento» [*quaedam bestiae intellectuales seu intellectum habentes*] de las que habla el teólogo franciscano Pedro de

<sup>11</sup> Aristóteles, *EN*, X 7, 1178 a4.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, qu. 10 «La mente», a. 8 «Si la mente se conoce a sí misma por esencia o mediante alguna especie», resp.: «[C]omo la materia no es sensible más que mediante la forma que se le añade, el entendimiento posible no es inteligible más que por la especie que se introduce en él. Por ello nuestra mente no puede conocerse inmediatamente a sí misma, sino que alcanza el conocimiento de sí por el hecho de que aprehende otras cosas, como también la naturaleza de la materia prima es conocida en base al hecho de que es capaz de recibir determinadas formas».

<sup>13</sup> *Vd. Proemio al Comentario de la Metafísica de Aristóteles*: «Puesto que cada cosa posee fuerza intelectual en la medida en que es inmune a la materia, es menester que sean sumamente inteligibles aquellas cosas que están más separadas de la materia. En efecto, lo cognoscible y el entendimiento tienen que corresponderse y pertenecer al mismo género, dado que el entendimiento y lo cognoscible son uno en acto».

<sup>14</sup> R. Brague, en *Au moyen du Moyen Âge* (Champs, 2006) ha formulado magníficamente esta condición terrestre y racional: «La tierra es lo que estamos obligados a presuponer, lo que no podemos crear, el suelo sobre el que construimos, la base sobre la que caminamos. Es análoga a la inmovilidad absoluta del Primer Motor. De la misma manera, despertamos a la vida consciente y nos descubrimos a nosotros mismos ya en un cuerpo que no hemos creado. Según el texto célebre de Husserl en el que el filósofo relativiza la astronomía de Copérnico, nuestra relación con la tierra es análoga a la relación que tenemos con nuestro cuerpo».

Juan Olivi<sup>15</sup> en la segunda mitad del siglo XIII, que se servirían exclusivamente del entendimiento para relacionarse con el mundo. Si la constitución del hombre fuera tan unívoca, sólo habría motivos para rechazar la interposición de la carne, los sentidos y las especies que éstos transmiten, pues nada compatible con lo inteligible se encontraría en ellos. Sin embargo, en T. de Aquino la carne y la sensibilidad no sólo hacen valer sus razones como ayudantes del entendimiento, sino que en la vida del animal político —en el ámbito político— la ciudad y el lenguaje mismo —la *civilis conversatio* en la que nos encontramos todos— parecen cumplir una función análoga. En efecto, el tratamiento del conocer humano no carece de consecuencias para la determinación de la vida política abierta por Aristóteles desde la distinción entre *voz* [*phoné*] y *lenguaje* [*lógos*]. El texto del *De veritate* arroja luz sobre lo que en el conocimiento hay de obra propia del animal racional que es el hombre, que reconoce su propia dignidad en tal tarea, realizable en un diálogo constante que comienza con el desdoblamiento entre aquel que conoce y el que se sabe conocedor de algo. Lo demás serán los caminos de la *ignorancia*, que por lo general envuelve sus engaños bajo falsificaciones del lugar que ocupa en el mundo quien está naturalmente constituido para convenir con todos los entes:

«El hombre, que la fe conduce hacia Dios como su fin último, puesto que ignora la naturaleza de las cosas y, así, el rango que ocupa en el universo, piensa que está sometido a ciertas criaturas a las que de hecho es superior. Se ve bien esto en los casos de quienes someten a los astros los actos humanos de la voluntad, contra los que dice Jeremías: «no temáis los signos celestes, como hacen los paganos» (10, 2), y de los que creen que los ángeles son los creadores de las almas, que las almas humanas son mortales y las opiniones de esta clase que perjudican a la dignidad humana» (*ScG*, II 3).

Así pues, el mejor antídoto ante las falsas imágenes del hombre que lo convierten en marioneta de los movimientos astrales o en vástago de los ángeles es hacer experiencia de la carne —*caro*—, experiencia propiciada por la pasión —ese magnífico auxiliar que intensifica el ejercicio de la voluntad— y los sentidos, sin los que ninguna noticia tendríamos del mundo. Ningún sentido nos recuerda con tanta inequívocidad nuestro estatuto sensible como el tacto, el más humilde, pero al mismo tiempo el más exacto. Ya Aristóteles proponía la figura del tocar [*thíngēin*] para presentar la captación noética de lo simple (*Met.*, IX 10), que Tomás de Aquino recupera, añadiendo que nunca seremos capaces de comprender aquello espiritual en lo que consistimos sin encontrarle el *phantasma* adecuado (*STh.*, I, qu. 84, a. 7).

---

<sup>15</sup> *Quaest. In II Sent.*, qu. LVII.